Document généré le 29 nov. 2018 04:41

TTR : traduction, terminologie, rédaction

L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction

Barbara Godard

Antoine Berman aujourd'hui
Volume 14, numéro 2, 2e semestre 2001

URI : id.erudit.org/iderudit/000569ar
https://doi.org/10.7202/000569ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN 0835-8443 (imprimé)
1708-2188 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Godard, B. (2001). L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction. *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, *14*(2), 49–82. https://doi.org/10.7202/000569ar

Résumé de l'article

La traductologie, selon Antoine Berman, produit « une révolution copernicienne » dans le champ du savoir, car la « tâche de la pensée est devenue une tâche de traduction ». En tant que « mise en rapport », la traduction est une des formes du discours que sont l'archéologie de Foucault et la grammatologie de Derrida qui ont produit de puissantes critiques du logocentrisme, mise à l'épreuve d'une déformation linguistique. À travers la formulation d'une critique et une analytique de la traduction, qui vise à établir un rapport dialogique entre langue propre et langue étrangère dans l'horizon traductif, Berman cherche à poser la nécessité interne d'une visée éthique autrement qu'en « impératif catégorique ». Mais son projet d'une éthique du traduire oscille entre la totalité d'une métaphysique et l'à-venir d'une rupture épistémologique. Formulée d'abord comme l'injonction de reconnaître l'Autre en tant qu'Autre, la visée éthique devient par la suite l'obligation de traduire à la lettre au plus près du jeu des signifiants ce qui, en déplaçant l'opposition entre sens et graphème, propose une pédagogie de l'étrangeté dérangeante et rajeunissante. Un système axiologique à deux termes, l'opposition entre la visée éthique et la traduction ethnocentrique, le « bien » et le « mal » traduire, cède la place à un absolu éthique — la nécessité pour la traduction de « vouloir faire oeuvre » tout en restant une « offrande » au texte originel. La « pure visée traduisante » de Berman s'oppose à la notion de l'éthique de la différence et à une politique de la traduction dans la théorie de Meschonnic, Venuti et Spivak.

Tous droits réservés © TTR : traduction, terminologie, rédaction, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction

Barbara Godard

Relire les écrits d'Antoine Berman sur la traduction nous permet de saisir son importante contribution à l'élaboration de la « traductologie » comme champ du savoir. Cette relecture m'a incitée à tracer le parcours de ma pratique de traduction et mes efforts pour répondre à la question « comment traduire? ». Si aujourd'hui la conceptualisation bermanienne de la traduction oriente moins mes réflexions sur l'acte de traduire, ce n'est pas pour autant que j'ai oublié son éloge du bilinguisme et le questionnement du propre qu'il a haussé à hauteur d'un absolu éthique, en désignant la relation à autrui comme la structure fondamentale de la subjectivité traduisante, mais c'est que je prête plus d'attention à la structuration du pouvoir dans les relations non symétriques entre langues et cultures empêchant la reconnaissance intersubjective de l'autre.

Une révolution copernicienne

L'Épreuve de l'étranger a été publié à une époque de grande effervescence dans la théorisation de l'acte de traduire. Pendant les années 80 paraissait un nombre croissant de livres qui articulaient des projets théoriques pour la traduction en tant que mode de pensée ou d'intervention culturelle. On lisait alors des textes comme *Theory of Translation and Intercultural Relations* d'Itamar Even-Zohar et Gideon Toury, qui abordaient la traduction en tant que communication intersystémique plutôt qu'opération purement linguistique et qui insistaient sur la pertinence et non plus l'équivalence comme critère de

la traductibilité dans l'élaboration d'une théorie de polysystème; ou comme *Translation Studies* de Susan Bassnett et *The Manipulation of Literature* de Theo Hermans, textes programmatiques dans l'élaboration d'une école anglo-américaine de la traduction sur le modèle des « Cultural Studies » centré sur les écarts idéologiques entre cultures; ou encore comme *Difference in Translation*, sous la direction de Joseph Graham, connu pour le texte de Derrida « les Tours de Babel » approchant la traduction comme promesse ou performativité, comme pensée de la différence, de la contradiction, de l'inachevé — tous signes annonciateurs d'une « interdiscipline » émergente (Berman, 1984, p. 291)[1]. *L'Épreuve de l'étranger* de Berman m'a fortement marquée et je m'y suis replongée à maintes reprises depuis.[2] Mais d'une manière très partielle et même pour m'en éloigner complètement, me reconnaissant surtout « une particulière affinité avec les ouvrages [consacrés à la problématique de la traduction et de la littérature] de Mikhail Bakhtin » (1984, p. 42).

Ce sont surtout l'éloquent « manifeste » du premier chapitre — « la Traduction au manifeste » — et la « Conclusion » qui ont retenu mon attention, là où Berman prédisait un nouveau statut pour la traduction, non plus « ancillaire » (1984, p. 14) ou « refoulée » (1984, p. 16), mais « une pratique autonome, pouvant se définir et se situer elle-même » (1984, p. 12). Fonctionnant « comme l'archétype de toute théorie des 'changes' » (1984, p. 292), comme une modalité spécifique

[1] Dorénavant, pour les ouvrages de Berman, nous indiquerons seulement l'année et la page.

[2] J'ai commençé à lire dans le domaine en me préparant à une réunion du jury du Prix du Gouverneur-Général (alors le prix du Conseil des arts) en traduction. Je m'étais trouvée, l'année précédente, muette devant un membre du jury qui prétendait que l'excellence d'une traduction se trouvait dans l'emplacement des virgules dans la version anglaise, c'est-à-dire dans la manière dont la traduction s'approchait des normes syntaxiques de la langue cible — une traduction lisible. J'avais compris tout de suite que nous avions des conceptions différentes de ce qu'était l'acte du traduire, mais je ne savais pas comment articuler ma position théorique. Je me suis alors tournée vers la production critique pour m'aider à articuler ma position. Dans *l'Épreuve de l'étranger* j'ai trouvé une réponse à ma question : l'autre membre du jury avait adopté « une théorie de la traduction ethnocentrique » (1984, p. 17) qui visait l'intégration du texte à traduire dans le champ canadien-anglais par une stratégie d'élimination de toutes traces de manipulation par le/la traducteur/rice, par l'éclipse de son travail et ainsi de la provenance étrangère du texte traduit.

de « transtextualité » (1984, p. 294), la traduction est à la fois « transcréation » (1984, p. 286) ou « transposition créatrice » (1984, p. 303) et réflexivité « critique » (1984, p. 20). En tant que transfert de discursivité et conceptualité, la traduction inaugure un nouveau mode d'expression et produit de nouveaux concepts. Dans la mesure où « le mouvement de la traduction rencontre, affronte et révèle » la systématicité propre à un texte à traduire et, étant « [auto-]réflexive » (1984, p. 301), le mouvement même de l'opération interlinguistique et interculturelle, la traduction est « une forme *sui generis* de critique » manifestant des structures cachées (1984, p. 20). Traduire est indissociable du travail de la pensée, de l'effort que l'on fait pour comprendre. La compréhension n'est pas immédiate mais doit sans cesse être expérimentée dans son activité même, dans un va-et-vient entre la pratique et la théorie. C'est à partir de sa nature même d'expérience que devrait se faire la réflexion sur la traduction afin de satisfaire aux exigences de la traductologie qui vise à combattre l'occultation de « l'étrangeté » dans la langue, affirmée à la fois par « théoriciens abstraits et praticiens empiriques » (1984, p. 300). La traduction est « impensable sans réflexivité », c'est-à-dire sans une « lecture interprétative des textes » et l'élaboration d'un système raisonné de choix. Mais cette réflexivité apparente la traduction plutôt à « une science », à un savoir, qu'à un art (1984, p. 301). En faisant « pivoter l'œuvre » pour nous apprendre quelque chose de nouveau sur l'œuvre, sur le rapport de celle-ci à sa langue tout comme à la culture et la société, la traduction effectue aussi une « analytique » (1984, p. 20). Par le biais de ce nouvel éclairage de l'œuvre potentielle, l'opération traduisante devient « une création qui permet à l'œuvre d'atteindre sa plénitude » (1984, p. 294). Car, loin d'être « la simple dérivation d'un original supposé absolu », la traduction est déjà présente dans l'œuvre qui est alors un véritable « tissu de traductions » (1984, p. 293) ou réseau intertextuel hétéroglossique. Recelant le paradoxe de « possibilité et injonction » et, ainsi, l'incertitude et la temporalité du sens, la traduction ne joue pas un rôle de simple transmission du savoir mais, au contraire, « constitue l'œuvre *comme œuvre* [menant] à une nouvelle définition de sa structure » (1984, p. 294). Ainsi, l'acte de traduire n'implique aucune nostalgie : la tâche de la traduction est la « potentialisation » (1984, p. 283), l'enrichissement de la langue et l'élargissement des réseaux culturels complexes. Le mouvement particulier à la traduction est alors « un devenir » (1984, p. 76).

Je n'ai retenu ni l'histoire de la philosophie allemande de l'époque romantique à travers laquelle Berman abordait la

problématique de la création du savoir en montrant comment « la tâche de la pensée est *devenue* une tâche de traduction » (1984, p. 281), ni son « projet d'une critique 'productive' » (1984, p. 33) où, à partir de l'herméneutique moderne, il analysait « l'horizon traductif » des traducteurs en vue d'une analyse critique des traductions françaises de John Donne (1995, p. 16), ni son ébauche d'une « traductologie » comme « réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa nature d'expérience » (1985, p. 39), mais la dimension *utopique* du manifeste de Berman m'a fortement marquée, là où il en appelle à rien de moins qu'une « révolution copernicienne » effectuée par la traductologie dans le champ du savoir (1984, p. 301). À partir d'une telle réflexion sur l'expérience, Berman préconise que la traduction devienne « le *modèle* » de tout processus « interlinguistique, interculturel, interlittéraire [et] interdisciplinaire » (1984, p. 291). « L'horizon de la traduction » ne se limite pas à la linguistique, ni à la poétique, mais, vaste, il englobe une multiplicité de domaines, et au premier chef, l'interculturel. Là, entre la science et l'histoire, la traduction-critique met la philosophie spéculative à l'épreuve des limites d'une « déformation linguistique » avant de pouvoir constituer « un horizon catégoriel rigoureux » (1984, p. 301).

Par l'allusion à « une révolution copernicienne », Berman évoque Kant qui avait déjà formulé l'émergence de la philosophie critique dans les termes d'une révolution épistémologique (Kant, 1996, B xvi-xviii) comme un effort « to compel nature to answer reason's own questions [...] in the capacity of an appointed judge » (Kant, 1996, B xiii). Copernic vérifiait mathématiquement les positions relatives du spectateur et des étoiles, inversant l'ordre habituel et l'évidence héliocentrique des sens avec sa théorie héliocentrique. Kant chercha à refaire la même expérience en métaphysique quant aux sens en nous incitant à nous demander si les objets devaient se conformer à nos intuitions (Kant, 1996, B xvii). En cherchant à achever sa philosophie critique par une épreuve des limites de l'objet dans l'idée d'une totalité, Kant a ironiquement transformé la révolution copernicienne. Bien qu'il faille toujours essayer de penser l'univers comme totalité, nous ne pouvons l'essayer qu'*a posteriori*. Car c'est uniquement en postulant un dehors que la pensée peut se retrouver en elle-même : le savoir ne peut se réfléchir sur lui-même qu'en relation avec un dehors, même si le dehors reste inconnu. La véritable révolution se trouve alors dans une distinction entre les objets de l'expérience et les objets de la raison pure, qui correspond à une division à l'intérieur de la raison humaine,

causée par la finitude. La pensée se manifeste dans un élargissement des concepts au cours d'une recherche pour la perfection infinie de l'intuition pure. Ce processus reste fidèle « au mouvement classique de l'ascension érotique » vers le savoir que Kant a hérité de la tradition platonicienne et idéaliste (Kerzberg, 1997, p. 252). Mais là où la révolution scientifique cherchait à libérer les sciences de leur statut inférieur en lisant des signes mathématiques dans l'univers, Kant a renversé la révolution effectuée par la raison en postulant comme la réalisation la plus haute de la philosophie spéculative la moralité (Kant, 1996, A 831/B 859) et non les mathématiques et leurs synthèses arbitraires (Kerzberg, 1997, p. 36). Bien qu'il prétende reformuler la problématique du « sujet fini » de Kant et son interdiction au champ du sensible[3], Berman choisit des mots clefs pour définir les modalités propres à la traductologie — critique, analytique et éthique — manifestant une parenté avec la philosophie critique de Kant qui faisait une distinction entre des jugements analytiques (explicatifs, dont la vérité se trouve dans leur contenu conceptuel) et des jugements synthétiques (extensifs, où les objets se conforment à ce que nous accordons à l'expérience) (Kant, 1996, B 19). Ces jugements synthétiques qui vont au-delà de l'expérience pour parler des choses en-soi ne peuvent se justifier que moralement (Kant, 1996, p. 59). Nietzsche attaquait l'épistémologie de Kant pour ce virage éthique, l'accusant de « tartufferie » pour les tours et détours par lesquels il nous amène à l'impératif catégorique. Les jugements synthétiques *a priori* sont, d'ailleurs, les plus faux, mais aussi les plus indispensables car il s'agit plutôt d'une question de foi que de raison. Ces jugements

[3] Berman décrit la révolution kantienne comme « une césure historique » qui « introduit la critique au cœur de la philosophie, sous la forme d'une analytique du sujet fini auquel toute transgression du champ du sensible est désormais interdite, et tout philosopher naïf désormais impossible ». Bien qu'il veuille se détacher du projet de penser « l'œuvre en tant que l'œuvre comme absolu de l'existence », Berman rejoint quand même le champ spéculatif post-kantien qui consiste « à déployer la problématique du sujet infini dans le médium de l'art » par sa préoccupation de la traduction comme une modalité de l'ironie ou de la défamiliarisation par laquelle le sujet se forme dans un rapport dynamique avec l'autre sous l'exigence de pluralité (1984, pp. 112-115). Comme il l'écrit : la traduction « [n]'arrache-t-elle pas l'œuvre étrangère à la finitude de son langage natif et naturel? » (1984, p. 159). Il ne semble pas partager la vision nietzschéenne selon laquelle Kant avait déjà effectué un mouvement d'(auto-) déconstruction à la visée éthique mais il retrace, me semble-t-il, le même trajet.

dérivent moins d'une recherche de la vérité dans une visée du savoir que de préjudices animés par une volonté de puissance (Nietzsche, 1987, pp. 32-34)[4].

Kantien dans son projet de fonder une philosophie critique de la raison traductologique par un renversement radical, Berman met la théorie à l'épreuve de la raison pratique par son appel à « une éthique de la traduction » qui pourrait établir « un rapport dialogique » entre les langues sur un axe horizontal. Cette visée est le dépassement de la « pulsion traductrice » voulant la destruction de la langue maternelle. Celle-ci s'articule sur un axe vertical avec « la visée métaphysique de la traduction » cherchant à dépasser la finitude des langues empiriques « dans un élan messianique vers la parole vraie » (1984, p. 23). Cette visée métaphysique est une « mauvaise sublimation » de la pulsion destructive, selon Berman, car toutes les deux posent une autre langue comme ontologiquement supérieure à la langue propre. Une telle « traduction contre Babel » hiérarchise les langues au péril de la langue maternelle. Berman propose comme alternative un respect de la différence des langues, soutenu par une analytique des travaux sur les langues et les cultures en général. « L'acte éthique », écrit-il, « consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre » (1985, p. 88). Cette reconnaissance de l'altérité constitue le fondement de tout changement et, me semble-t-il, de tout échange social libre.

Le virage éthique du traduire

On a beaucoup parlé récemment d'un « virage culturel » en traduction (Bassnett et Lefevere,1990, p. 4) généralisant un paradigme culturaliste provenant de l'ethnologie qui privilégie les études descriptives « épaisses » (Geertz, 1973, p. 6) d'un milieu historique et culturel spécifique. Ce milieu, composé d'une multiplicité de structures complexes — performatives, conceptuelles, symboliques, etc. — exige une approche interprétative et non pas seulement l'observation afin d'appréhender les inférences et les implications des cultures

[4] Nietzsche visait l'impératif catégorique de Kant directement quand il écrivait dans *La généalogie de la morale* qu'en faisant de Dieu « le père du mal » il avait répondu aux volontés de son « *a priori* » immoraliste et « anti-kantien » (Nietzsche, 1991, p. 10). Kant avait formulé l'impératif ainsi : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Kant, 1971, p. 136).

superposées — dans le cas analysé, les cultures juive, française et berbère en Algérie (Geertz, 1973, pp. 7-9). La traduction n'est pas une affaire de manipulation de mots, ni de propositions, mais la mise en rapport de cultures complexes produisant une transvalorisation culturelle dont la reconnaissance de l'autre soutient ou déstabilise les rapports au pouvoir.

On aurait pu inscrire la transformation des théories de la traduction sous le signe d'un « virage éthique » qui aurait été inauguré en 1984 avec la publication de *L'Épreuve de l'étranger*, car Antoine Berman a privilégié lui aussi les rapports interculturels avec l'autre. Néanmoins, comme nous allons le voir, il y a une différence importante dans la position que prend l'Autre dans les concepts de culture au sens ethnographique et au sens de *Bildung* (ou formation) entendu par Berman. Il articule « la *visée éthique* du traduire » en termes de reconnaissance « de l'Autre » : « l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise en rapport, ou elle n'est *rien* » (1984, p. 16). Comme pour Levinas, qu'il cite d'ailleurs (1985, p. 88), « l'autrement qu'être » est animé par une responsabilité totale pour l'autre qui « va jusqu'à la substitution pour autrui », dans une « déposition du moi souveraine » ou « dés-intéressement » (Levinas, 1982, pp. 96-97). Pour Levinas, l'infini dans l'exigence du témoignage éthique amène à « une révélation qui n'est pas une connaissance » (Levinas, 1982, p. 104). Toutefois, cette logique des relations où le propre est fécondé par la médiation de l'autre se heurte à des résistances profondes dans la structure ethnocentrique de toute culture qui cherche à conserver son autosuffisance dans un retour au même. La traduction occupe alors une place ambiguë, à la fois ouverture et appropriation violente, dans une dialectique de réversibilité entre la fidélité et la trahison. À travers la formulation d'une critique et d'une analytique de la traduction, qui vise à établir un rapport dialogique entre langue propre et langue étrangère dans l'axe de l'histoire de la traduction, Berman cherche à poser la nécessité interne d'une visée éthique autrement qu'en un « impératif catégorique » (1984, p. 19) qu'il juge « impuissant » (1984, p. 23). Il accorde ainsi à la réflexivité un rôle fondamental en inscrivant la traductologie sous la souveraineté de la raison critique.

Le nom de Berman cautionne deux ouvrages récents où il est question de l'éthique de la traduction à partir d'optiques divergentes. Dans *The Scandals of Translation,* Lawrence Venuti s'aligne sur la

problématique avec son sous-titre, *Towards an ethics of difference*. Il précise dans son introduction : « I follow Berman [...] Good translation is demystifying : it manifests in its own language the foreignness of the foreign text » (Venuti, 1998, p. 11). Ce qu'il souligne, c'est l'immense contribution d'Antoine Berman à repenser la traduction non plus comme un acte d'assimilation mais comme une reconnaissance de la différence interlinguistique et interculturelle. Il appuie la théorisation de Berman en fournissant davantage d'exemples du travail de l'étrangeté en traduction mais ainsi qu'en élaborant une analyse matérialiste de la culture.

Anthony Pym a aussi rendu « un véritable hommage à Antoine Berman » (Pym, 1997, p. 11) en présentant *Pour une éthique du traducteur*. Ce livre reprend le séminaire qui s'est tenu au Collège International de Philosophie en 1994, dix ans après celui de Berman sur « la Traduction et la lettre ». Bien qu'il « suive » Berman dans la même institution, Pym, à la différence de Venuti, monte une polémique contre l'éthique de Berman qu'il juge « trop académique, trop intellectuelle, trop abstraite » (Pym, 1997, p. 9). Il n'est guère surprenant, accuse-t-il, que la visée éthique de Berman n'ait pas transformé la pratique traductologique, car c'est « une éthique de la *traduction* », non du traducteur. À partir de la question « comment faut-il traduire? », Berman a élaboré une théorie où « le côté source sera toujours privilégié » (Pym, 1997, pp. 10-11). Pym prône la nécessité d'une véritable « éthique professionnelle », qu'il caractérise comme une « éthique du *traducteur* » (Pym, 1997, p. 10). Il envisage la traduction « comme un acte de communication » (Pym, 1997, p. 10), et non une théorie de la traduction comme énonciation dans la lignée de Benveniste, orientée par le contexte socio-historique de la ré-énonciation produisant le sujet traduisant. Il s'agit d'une transaction économique, « un service professionnel auprès d'un client pour un récepteur donné » dans lequel le côté cible acquiert plus d'importance.

Pour Pym la question clef devient alors : « faut-il traduire? » Elle est suivie par une deuxième question : « en échange de quoi? » (Pym, 1997, p. 11). Une traduction se paie toujours, déclare Pym, s'échangeant « contre de l'argent » tout autant que contre « une valeur morale » (Pym, 1997, p. 11). Dans les deux cas, pourtant, Pym ne défend pas « une éthique de souffrances héroïques » (Pym, 1997, p. 136). Il propose plutôt d'accorder le privilège au traducteur « responsable » et « sujet souverain » (Pym, 1997, p. 88) car « il cause

quelque chose », il fournit un produit qui effectue un changement (Pym, 1997, p. 95). Une telle vision facilite la reconnaissance d'une pluralité de causes et non pas la dominance d'une binarité, « *causa formalis* ou *causa finalis* », déterminée par la culture source ou cible (Pym, 1997, p. 85). Le traducteur est lié par de multiples ordres causaux à divers éléments : « les choses, les consignes du client, les normes en vigueur s'appliquant à la traduction, ses propres conditions de travail » (Pym, 1997, p. 97). En conclusion, Pym propose une série de cinq maximes comme principes destinés à favoriser la coopération entre le traducteur et son client. La plus importante — « [l]e traducteur est responsable dans la mesure où il est professionnel » (Pym, 1997, p. 136) — découle de la décision de traduire ou de ne pas traduire. Car, pour Pym, il faut que « l'éthique soit capable de soutenir des décisions aussi complexes et pratiques soient-elles » en concernant la vie professionnelle : « Qui paie? Pour quel service? Et combien? » (Pym, 1997, p. 11).

Avec l'empirisme d'une situation concrète et l'évaluation des intérêts économiques du traducteur, on est loin de Berman. Deux modèles d'économie s'érigent : l'un visant la réalisation des plus-values dans un marché d'échanges par un sujet autonome et idéaliste, l'autre visant à répondre (devenir responsable) d'une lourde dette, une obligation absolue envers l'autre inconnu — une « révélation » (1985, p. 149). L'approche communicationnelle de Pym appartient à cette « traductique » utilitaire et instrumentaliste contre laquelle Berman posait la traductologie comme savoir (1984, p. 290). Berman écartait de sa réflexion la traduction immédiate parce que sa visée est celle d'une simple commutation de valeurs linguistiques. Une telle traduction mécanique n'a ainsi d'effet ni sur la langue d'origine ni sur la langue d'arrivée. Elle ne participe pas comme acte de compréhension ou de pensée, comme poétique, au travail de l'esprit ou au développement de la culture. Avec cette distinction entre la traduction poétique et la traduction dans les domaines socio-économiques, Berman se différencie de Pym qui cherche une éthique pour toutes les modalités de traduction quels que soient leurs contenus. Berman élimine toute réflexion quant aux déterminations socio-historiques sur la pertinence des projets des traducteurs, l'objet même de l'étude de Venuti. Pourtant, c'est le nom de Berman comme « fonction d'auteur » qui ordonne le discours de l'éthique dans le champ de la traductologie, ce qui restreint l'évaluation négative de Pym au sujet de son influence.

Je ne poursuivrai pas la voie tracée par Pym vers une « éthique appliquée », mais je voudrais me servir de ce différend pour aborder l'éthique dans une visée dialogique. Car il n'y a pas *une* mais plusieurs éthiques en jeu. Il y a, d'une part, l'opposition traditionnelle entre téléologie et déontologie qui les sépare, entre l'étude du bien que nous devons poursuivre dans nos actions et l'étude des actions indépendamment des causes finales qui, même guidées par des principes de justice, peuvent produire du mal. D'autre part, il y a la distinction entre la réflexion philosophique traditionnelle sur la moralemenée afin de déterminer le principe premier érigé en d'« impératif catégorique » et l'application de ces principes dans des cas concrets, trait fondamental de l'éthique appliquée prônée par Pym. Surtout dans les pays anglo-saxons où domine le principe du libre choix individuel, l'éthique appliquée ou l'éthique professionnelle prennent aujourd'hui une place prépondérante (Auroux et Weil, 1991, p. 134). Mais c'est surtout dans le contexte actuel des profondes transformations des structures sociales et environnementales que l'éthique a introduit quelque chose de radicalement nouveau dans l'histoire de la philosophie. L'apparition de nouveaux rapports dans une société dont la structure culturellement hétérogène ne correspond plus à une sphère éthique réfléchie dans l'unité qui caractérisait l'esprit d'un peuple, selon le schéma hégélien de *Sittlichkeit*, invite à une approche dialogique plutôt qu'à une synthèse ou une relève dialectique. Tous ces changements ont provoqué des débats éthiques où l'on cherche à s'éloigner du déductionnisme à partir des théories monolithiques pour poser des questions à partir des cas concrets qui eux mettent en question les théories mêmes. Cette nouvelle métaéthique étudie le rapport entre faits et valeurs, entre ce qui est donné et ce qui est créé dans une relation différentielle.

Dans cette perspective, toute considération de l'éthique dans le domaine de la traductologie se situe du côté de la nouvelle éthique, car elle part toujours de l'hétérogénéité créée par des déterminations historiques et sociales. Comme Antoine Berman le souligne, la traduction « est mise en rapport, ou elle n'est *rien* » (1984, p. 16). Et en tant que « mise en *rapport* », la traduction travaille l'inter-linguistique, l'inter-culturel : elle peut prendre la place privilégiée de modèle pour une logique des relations. Cependant, un différend émerge ici entre les présuppositions de projets divergents : l'utilitarisme de Pym, limité à une relation d'échange individuel, se confronte au kantisme de Berman qui oscille entre deux conceptions des rapports de l'individu à

l'universel. À un bout du spectre, l'éthique se confond avec la métaphysique dans une recherche de la traduction « véridique » (1985, p. 147) ou « réelle » (1995, p. 96), tandis qu'à l'autre bout elle devient épistémologie, articulant une pensée dialogique pour penser le même en relation avec l'autre afin de susciter « une éducation à l'étrangeté » et accueillir l'Étranger sans le repousser ni se l'approprier (1985, p. 86). Berman propose la traduction comme création et non comme transmission, apte ainsi à fonctionner comme un modèle du savoir dans la recherche d'une vérité plutôt qu'à fonder l'autorité d'une communauté discursive interculturelle. Mais, me semble-t-il, elle se tient plutôt du côté de Kant avec la moralité (*Moralität*) d'une conscience connaissante du sujet plutôt que du côté de Hegel où la reconnaissance de l'autre se fait sur le terrain de l'éthique (*Sittlichkeit*), façonnant par la publicité (*Offenlichkeit*) les liens socio-culturels de la société civile.

Avant de poursuivre les implications de cette proposition, il faut s'arrêter sur l'épistémologie de l'éthique, une des voies les plus productives de la métaéthique, celle qui se penche sur la production du savoir du bien. Au cœur de cette problématique se trouve celle de la relation des valeurs aux faits : l'éthique est-elle un champ de savoir autonome tel que l'étude des valeurs morales puisse se faire indépendamment de l'étude des propriétés observables et des événements? L'épistémologie éthique cherche une réponse en examinant les paradigmes des différents domaines du savoir à partir d'une approche comparative, c'est-à-dire par une mise en relation de divers modèles pour faire sens. L'épistémologie éthique rejoint ainsi la visée éthique de la traduction, cette « mise en rapport » ou « dialogue » que Berman recherchait (1984, p. 16).

C'est dans une telle perspective épistémologique que j'adopte moi-même une approche comparative (dialogique) pour mieux relever la pertinence d'une éthique du traduire par rapport à une éthique du traducteur, l'acte plutôt que l'agent. Je cherche à cerner la portée d'une éthique du traduire par rapport à une éthique de la traduction, l'action en rapport avec son effet. Mais ici mon projet empiète sur le terrain de l'éthique appliquée dans ce qu'elle propose de radicalement nouveau, l'évaluation de la théorie elle-même, qui a remplacé la déduction d'un principe d'action par une analyse de la félicité d'une théorie quant à la résolution des nouveaux problèmes éthiques. Dans le cas présent des théories de la traduction, cette interrogation de la théorie par l'analyse

se penche sur la question : comment leurs paradigmes de mise en rapport tracent-ils une carte de l'hétérogène? À quel point est-ce que ces modèles accueillent l'Autre comme radicalement Autre dans toute son hétérogénéité?

La traduction, critique du logocentrisme

Selon Berman, la traductologie se distingue de la « traductique », parce qu'elle est « porteuse d'un savoir propre ». Dès lors, la traductologie pourrait être rapprochée de « ces formes de 'discours' récentes que sont l'« archéologie » de Michel Foucault [et] la « grammatologie » de Jacques Derrida (1984, p. 290). Ces discours renversent la hiérarchie spéculative pour placer la rhétorique avant la logique. Le sensible fait la critique de l'intelligible pour examiner l'épaisseur des signes dans leur aspect matériel. Poursuivant cette analogie dans « La traduction et la lettre », Berman précise : « Dans les deux cas [Foucault et Derrida] une détermination plus ou moins consacrée a été détournée pour signifier autre chose : moins le champ d'une connaissance que le lieu ouvert et tournoyant d'une réflexion » (1985, p. 39). Ce détournement sous le signe d'un scepticisme nietzschéen a produit de puissantes critiques du logocentrisme de la tradition métaphysique en philosophie et de sa valorisation de l'abstrait, du sens, avec en corollaire une dévalorisation du matériel et de la médiation langagière. « L'archéologie » de Foucault propose une analyse du langage au niveau concret et matériel du discours, c'est-à-dire au niveau des pratiques signifiantes, ces rituels sociaux dans le quotidien qui déterminent qui peut dire quoi à qui. Comme discours, le langage structure le socius en relations de pouvoir/savoir. L'archéologie pense ces relations historiquement à partir de la notion paradoxale de discontinuité. Quant à la grammatologie de Derrida, science de la lettre, de l'écriture, elle essaie de penser le concept du signe en dehors de la tradition métaphysique. Elle déplace le système d'oppositions de la métaphysique entre la parole et l'écriture, les notions de « trace » et d'« arché-écriture », le « toujours déjà » de toute énonciation dans son itérabilité. La parole, autant que l'écriture, participe à un régime de sens qui dépend d'un système de marqueurs diacritiques différencialisant.

C'est à la grammatologie que Berman semble s'adresser quand il affirme : « Nous partons de l'axiome suivant : la traduction est traduction-de-la-lettre, du texte en tant qu'il est *lettre* » (1985, p. 45). Il souligne l'importance pour une traduction de conserver « le même

ordre » le mètre et la rime : « Il reste la force, l'éclat, une violence même... C'est plus anglais que l'anglais, plus grec que le grec, plus latin que le latin […] » (1985, p. 45). C'est la lettre, d'ailleurs, qui freine la tentation « d'échafauder une théorie générale de la traduction », avec tout ce que cela comporte d'une idée de la « totalité du champ de la traduction » (1985, p. 41). D'autre part, c'est la reconnaissance de la lettre comme « une lettre définissant [...] le statut de la traduction » qui empêche la traduction de glisser vers la traductique comme simple technologie de communication sans la réflexivité d'une science critique (1985, p. 41). D'après Derrida, cette reconnaissance de la lettre dans la traduction dite juridique serait essentielle pour « récuse[r] toute totalisation » tout en « médit[ant] sur la totalité des 'formes' existantes de la traduction » (1985, p. 41). La traduction de la lettre porte une attention « au jeu des signifiants » (1985, p. 36) qui reproduit et « révèle » ainsi la logique présidant à l'organisation de la facticité du texte à traduire. Cette « littéralité » opère au point où les systèmes de la langue et du texte s'unissent (1985, p. 149). D'ailleurs, la traduction découvre à quel point « lettre et sens sont à la fois dissociables et indissociables » (1985, p. 59). Déployant la richesse de sa sonorité et toute sa corporéité pour transmettre « le sentiment charnel de l'œuvre étrangère », la traduction de la lettre démontre et, simultanément, réfute le platonisme (1985, p. 90). Il n'y a pas de sens supra-linguistique qui passe librement d'une langue à une autre. Berman reformule ce paradoxe de la traduction d'après Derrida : bien qu'« un corps verbal » ne se laisse pas traduire, c'est cela même que la traduction devrait laisser tomber (Derrida, 1967b, p. 312, cité par Berman, 1985, p. 59). « Quand elle restitue un corps », continue Derrida, « elle est poésie ».

Au premier regard, cet « espace babélien de la traduction » participe au renversement opéré par une « déconstruction » exposant la contradiction d'une opposition binaire prise plutôt dans une relation de contamination mutuelle. Le discours de la philosophie est réglé par les contraintes du langage (Derrida, 1982, p. 177). Les catégories de pensée (la faculté de jugement kantien) sont des « effets du langage » : tout l'édifice de la métaphysique et sa préoccupation avec l'Être ne sont possibles que grâce à la *copule* (Derrida, 1982, p. 186). À l'instar de Derrida lorsqu'il aborde la métaphorisation en philosophie, Berman critique vigoureusement le « dépassement de sens » dans des soi-disant théories de la « traduction généralisée » qu'il dénonce comme « une métaphorisation indue », « un vagabondage conceptuel » (1985, pp. 42-43). Georges Steiner et Michel Serres sont surtout coupables de vouloir

édifier « des théories où tout type de 'change' est interprété comme une traduction » dans le domaine de « l'expérience humaine en général » ainsi que dans les domaines esthétiques et scientifiques (1984, p. 292). Pourtant, ce débordement épistémologique est inévitable, car « la traduction, c'est toujours bien plus que la traduction » (1984, p. 292). Dans la *translatio studii*, par exemple, le transfert des concepts produit de nouveaux concepts qui modifient tout l'appareil langagier et conceptuel des cultures, à l'échelle mondiale aujourd'hui tout comme au Moyen Âge avec la migration du savoir de la Grèce à Rome et ensuite à l'Europe entière (1997, p. 196). Pour éviter le dépassement du sens vers une traduction totalisante, où une langue se dissout dans l'autre en une traduisibilité universelle (comme ce fut le cas chez les Romantiques allemands), Berman conclut qu'il faut articuler une théorie de « la traduction restreinte » attentive à la lettre. C'est « le rapport d'emboîtement réciproque qu'entretiennent la théorie généralisée de la traduction et la théorie restreinte » qui fait « l'épaisseur signifiante de la traduction » tout comme son rôle « constitutif de toute littérature, de toute philosophie et de toute science humaine » (1985, pp. 292-293). De cette contamination du sens et de la lettre provient le dynamisme dialogique de la traduction auquel Berman aspire. D'autre part, on peut lire dans l'insistance de Berman à affirmer que la traductologie relie toujours une réflexion (critique, au sens kantien) sur la traduction comme pensée à une expérience de la traduction (1985, p. 39), la théorie à la pratique, encore un déplacement de l'opposition métaphysique entre sens et graphème, sens et discours. Penser en traduction, dans la langue sur la langue, n'atteint pas un savoir universel et abstrait, car il n'y a pas de savoir libre de toute adhérence linguistique.

Cependant, il semble que ce soit moins à la déconstruction et aux traces d'une négativité travaillant le sens dans une contradiction interne, ou un rapport dialogique de modification réciproque, qu'à la destruction heideggerienne que Berman tient, et avec cela à une vision monologique de la vérité en traduction. « La lettre est leur espace de jeu », écrit-il, l'espace de l'éthique, de la poétique, et du pensant (1985, p. 46). Mais, pour accéder à cette dimension, il faut opérer « une destruction de la tradition ethnocentrique, hypertextuelle et platonicienne » (1985, p. 46). Et cela doit s'accompagner d'une analyse de ce qu'il y a à détruire, ce qu'il appelle « l'analytique de la traduction », projet poursuivi dans « La traduction et la lettre » et dans *Pour une critique des traductions*. Il entreprend une argumentation

régressive à travers une série de conditions pour en déterminer l'ultime principe de la traduction, celui de « faire œuvre » (1995, p. 92) dans la « violence » d'un « *kaïros* » qui « ébranle » et fait ressortir l'originalité de l'origine (1985, pp. 98, 116, 133). Ce genre de destruction vise à dévoiler ce qui a été caché par le biais d'une *aletheia*, une ouverture et une manifestation qui sont les conditions même de la vérité. Ainsi, les références à la manifestation et même à la révélation se multiplient dans les textes de Berman. S'imposant comme œuvre qui manifeste « le monde » dans sa totalité, la traduction est la « *manifestation d'une manifestation* » — une « nouvelle nouveauté » dans son « pur surgissement » (1985, p. 89). En guise de conclusion de « La traduction et la lettre », Berman explique comment la traduction littérale échappe à la mimésis en ce qu'elle ne reproduit pas « la facticité de l'original », mais plutôt « la logique qui préside à l'organisation de cette facticité » et ainsi « elle *révèle* » ce qui excède les normes. Elle est ainsi originale dans son propre espace de langue. Elle découvre alors « un français potentiellement capable d'être latinisé, germanisé, anglicisé, etc. sans que se produise le phénomène de contamination négative si fréquent lorsque des langues 'entrent en contact' ». Manifestées par la traduction, elles sont « des couches insoupçonnées de son être, des couches que, selon toute probabilité, elle ne pourrait atteindre par sa seule littérature » (1985, p. 149). C'est plus « que 'l'élargissement' de la langue dont parle Humboldt », conclut Berman. Car cela déconstruit l'homologation conventionnelle de la langue maternelle et de la langue nationale en ce que celle-ci est « un espace de langue ouvert », « une polyphonie dialectale » (1985, p. 150). Mais est-ce que cette ouverture échappe pour autant à une certaine théologie de la traduction que Berman dénonçait dans les théories spéculatives des Romantiques allemands ? Cet élargissement, l'éloignement du langage naturel vers la polyphonie dialectale, n'est-il pas l'écho de la métamorphose transcendantale effectuée par l'ironie dans la traduction romantique que Berman cherchait à remplacer par la traduction « à la lettre » ?

Les paradoxes de la traductologie bermanienne

Si au premier contact avec le projet traductologique de Berman, j'étais séduite par l'aspect utopique de son « horizon de traduction », qui promettait une approche interdiscursive aux relations interculturelles, ce qui, selon ses allusions à Bakhtine et Foucault, me semblait proposer une approche matérialiste de la traduction pour tenir compte de la complexité idéologique et matérielle de la situation socio-historique de

la ré-énonciation, j'ai trouvé que son programme de « déformation linguistique » aboutissait au contraire à un absolu traductologique qui ne se distinguait guère de la visée métaphysique qu'il voulait remplacer. L'approche historico-fonctionnelle que j'avais saisie à la première lecture de *L'Épreuve de l'étranger* s'est révélée par la suite être l'affirmation d'un sujet traduisant qui s'échappe par la réflexion à toute détermination socio-culturelle. « L'horizon catégoriel rigoureux » que Berman établissait par la distinction entre la traduction « ethnocentrique » et la traduction « éthique » érigée en binarité statique et universelle sacralisait la tâche de la traduction d'une façon tout à fait opposée à la tâche différencialisante qui lui incombe ailleurs, celle de « se saisir comme un discours historiquement et culturellement situé » dans un champ de discours traductologiques liés toujours à un espace de langue et de culture spécifique (1989, p. 679). Cette « visée éthique » de la traduction n'est pas « une éthique de la différence », comme l'a proposé Venuti, mais oscille entre la totalité d'une métaphysique et l'avenir d'une rupture épistémologique. J'ai fini par comprendre que culture pour Berman ne signifie pas la culture au sens ethnographique d'une multiplicité de pratiques signifiantes des ethnies diverses et de leurs rapports interdiscursifs, mais la culture en tant que rayonnement de l'esprit dans l'essor de son trajet de développement ou d'auto-formation pour se détacher de la nature par la poétique. Berman minimise les contraintes collectives et historiques conjoncturelles même dans son analyse de « l'horizon traductif » quand il cherche à cerner « la *pure* visée de la traduction, par delà les contingences historiques » (1985, p. 83). L'intertextualité et l'interdiscursivité ne viennent pas s'opposer à la traduction « hypertextuelle » et « ethnocentrique » (1985, p. 54). Berman, en somme, ne s'intéresse pas à l'Autre en tant qu'Autre dans toute sa discontinuité historique, ni à l'Autre en tant que radicalement Autre et hétérogène comme Levinas, mais à l'Autre du Même, l'Autre absorbé par le Même dans son devenir ou *Bildung*, ce mouvement circulaire du « passage par l'étranger pour accéder au propre » qu'il avait lui-même tant critiqué (1985, p. 99). C'est en ce sens que Berman propose « une vérité intransitive du traduire » (Brisset, 1997, p. 44).

Bien qu'il pose « la visée éthique » en opposition à la tradition des « belles infidèles » (1985, p. 49), cette traduction littérale « ramène tout à sa propre culture », elle aussi. La traduction intervient pour transformer la relation avec la langue propre uniquement, pas tout à fait dans le sens de « l'élargissement de la langue », comme l'entendait

Humbolt, mais en la pluralisant, en la féminisant. Dans « la logique de la littéralité », le traducteur travaille au plus près du côté maternel de « la langue maternelle dans toutes langues » et, à travers cette découverte d'une parenté affective entre langues, dialectalise la « langue nationale » avec une « polyphonie » des dialectes enchevêtrés dans « l'espace maternel » (1985, p. 150). Berman pensait peut-être à une rupture du sens, du symbolique, par les pulsions de la *chora* sémiotique dans « une révolution du langage poétique », comme le proposait Julia Kristeva, mais il n'articulait pas une telle théorie de la négativité. Non seulement la traduction ramène tout à la langue propre, mais elle est féminisée. Voilà la réincarnation des « belles infidèles » !

On peut saisir ces contradictions dans la trajectoire même du projet de Berman qui se transforme de livre en livre. Une révision importante de son projet se révèle dans l'évaluation divergente qu'il accorde à l'œuvre de Walter Benjamin. Dans *L'Épreuve de l'étranger*, Berman articulait une critique plutôt négative de cette pensée qui « énonce plus purement les intuitions » des Romantiques allemands. Leur visée de la traduction produisait un « renversement » avec un double mouvement, rendant le proche lointain et le lointain proche, et participait ainsi à « l'absolutisation de l'œuvre » dans une métamorphose transcendantale. Le rapport des langues entre elles est occulté dans une préoccupation quant à « la mise à mort du langage naturel et l'envol de l'œuvre vers un langage stellaire qui serait son pur langage absolu » (1984, pp. 160-161). Berman prône la « traduction-de-la-lettre » pour contrer l'envol de Benjamin vers « le pur langage » (1985, p. 45). Mais le jugement négatif initial se transforme en positif à travers des séminaires ultérieurs consacrés à l'essai de Benjamin (1997). Berman s'appuie sur Benjamin dans son projet de cerner l'opération spécifique de la traduction comme métatexte en tant que l'un des « trois destins des œuvres » (1986, p. 88). Il trouve dans les écrits et la pratique de Benjamin un antagonisme profond entre la critique et la traduction, et aussi entre la critique, qui détient un rapport « à la teneur en vérité », et le commentaire, qui n'a affaire qu'à « la teneur chosale » (1986, p. 99). Comme le commentaire, la traduction prolonge l'œuvre sur un axe horizontal de continuité en sa concrétude et sa réflexion sur l'expérience, mais en travaillant au niveau de la langue, du signifiant, et non à celui du signifié, du sens. Elle se distingue de la critique qui se situe dans un espace de rupture avec l'œuvre originale sur un axe vertical tourné vers le sens et, futuriste, vers le « livre à venir » (1986, p. 89). Dans *Pour une critique des traductions : John*

Donne, on lit : « […] mon analyse des traductions, étant et se voulant une *critique*, se fonde également sur Walter Benjamin ». Non seulement Benjamin est « encore en avant de nous », mais « nous ne cessons d'essayer de le rejoindre ». Ainsi, affirme-t-il, « la critique benjaminienne » se joint à « l'herméneutique post-heideggérienne » afin « d'expliciter et ordonner (non systématiser) mon expérience de l'analyse de traductions » (1995, p. 15).

L'introduction à *Pour une critique des traductions* annonce d'autres surprises où Berman renonce à des évaluations antérieures positives. Le plus surprenant est peut-être la dénonciation du projet d'Henri Meschonnic jugé « un simple travail de destruction » qui n'éclaire pas « le pourquoi de l'échec traductif » (1995, p. 17), mais qui, dans des analyses « virulentes », prononce « le châtiment [...] en fonction de critères quasi mécaniques » (1995, p. 49). Meschonnic analyse « systématiquement toutes les défaillances des traductions », mais ne fait que les « dénoncer » (1995, p. 47). Berman avoue tout de même avoir été « constamment nourri » et « inspiré » par la poétique de Meschonnic avec qui il partage « une forte communauté d'intuitions fondamentales » (1995, p. 49). La mise en question de la relation entre des catégories de la langue et des catégories de pensée est parmi les plus importantes de ces intuitions, comme Berman l'avouait auparavant en élaborant le concept de « littéralité » (1985, p. 42, p. 134). Surtout, la notion bermanienne de traduction-de-la-lettre doit beaucoup au propos de Meschonnic sur « le rythme comme éthique ». Meschonnic insiste sur l'importance d'une « concordance rythmique » et la traduction du « rythme pour rythme, répétition pour répétition ». Pour Meschonnic, c'est le rythme qui relie l'éthique à la poétique. Cependant, le rythme est aussi « l'historicité et la spécificité du tout dont le sens n'est qu'une partie » (Meschonnic, 1999, p. 221). Le rythme, comme « organisation du mouvant d'une énonciation », de la subjectivité et de la spécificité d'un discours, inscrit « son historicité » (Meschonnic, 1999, p. 99). Au contraire de Berman, Meschonnic recherche une théorie d'ensemble qui tient compte non seulement de la logique interne du langage mais d'une logique complexe englobant les rapports entre le langage et le sujet qui s'invente dans le langage, ceux du sujet et de sa relation à la société, et de l'interrelation entre l'histoire et le langage. Il la retrouve dans la théorie de l'énonciation de Benveniste où le sujet se forme dans l'échange dialogique avec l'interlocuteur : « L'enjeu est l'historicité du sujet, et des valeurs » (Meschonnic, 1999, p. 114). Inspiré par la théorie critique de Horkheimer et Adorno, Meschonnic s'intéresse à l'étude du

fonctionnement social du sens. Ainsi, « la critique que le rythme fait au signe » amène « un changement radical d'attitude » qui ne forment pas seulement l'éthique et la poétique du traduire, mais aussi « la politique du traduire » (Meschonnic, 1999, p. 73, pp. 112-114). Ironiquement, tout en proposant une critique « positive » de la traduction qui vise à « (dé)montrer l'excellence et les raisons de l'excellence de la traduction » (1995, p. 97) pour l'opposer à la critique « négative » de Meschonnic, Berman se livre lui-même à une dénonciation de presque toutes les traductions vers le français du poème célèbre de John Donne, « *Going to Bed* ». « Aucune traduction existante n'est satisfaisante aujourd'hui », écrit-il (1995, p. 186). Il vise surtout la traduction de Denis et Fuzier qu'il juge « un désastre » (1995, p. 26). Ces attributs négatifs témoignent d'une critique plutôt intuitive qui n'est fondée sur aucun système raisonné justifiant les critères du choix.

Berman réserve ses critiques les plus acerbes pour les analyses *« target-oriented »* de l'école de Tel-Aviv et les « erreurs néfastes » de Gideon Toury (1995, p. 50, p. 57). L'approche fonctionnaliste de la théorie des polysystèmes et de la socio-critique canadienne est à la fois trop « globalisante », en ce qu'elle intègre la littérature traduite dans le système global d'une culture ou d'une nation sans le « juger » ni « montrer le pourquoi des transformations », et trop « tendanciellement prescriptive », en ce qu'elle « recourt au concept de norme » comme modèle contraignant « de l'acceptabilité » des traductions dans le système cible littéraire à une certaine époque (1995, pp. 51-53). Ces normes sont « entièrement extérieures » à la littérature et leur emprise est devenue « un mécanisme » qui nie « l'autonomie du traduire » (1995, pp. 55-58). Ce que Berman reproche surtout à l'approche socio-historique est l'absence d'une théorie du sujet traduisant qui n'est pas celle d'un « simple relais des normes du discours social » mais celle d'un sujet capable de « réflexion », « individuel », libre et ainsi « responsable » de ses choix (1995, pp. 59-60). Avec un tel sujet autonome, il prétend qu'on aurait une science critique au sens kantien et non une science idéologique de la traduction (1995, p. 63). Pourtant, c'est l'autonomie même du sujet qui est idéologique, car le sujet est toujours déjà impliqué dans des relations de (re)production sociale qu'il méconnaît (Althusser, 1971, p. 171).

Par cette affirmation d'une subjectivité traduisante libre de toute détermination socio-historique, Berman revient sur son évaluation plutôt positive de l'horizon socio-historique du traducteur élaboré par

Annie Brisset. C'est surtout l'aspect critique de son analyse qu'il apprécie : Brisset a « fait œuvre de critique » au sens de l'École de Francfort. « Démystificateur » à sa façon, le discours socio-critique ressemble au « discours éthique sur la traduction » (1990, pp. 17-18). D'autre part, affirme-t-il, l'analyse de Brisset montre, par delà l'adéquation à des contraintes institutionnelles et à la « doxa » des discours sociaux, « pourquoi » Michel Garneau a fait « une véritable traduction, et non une simple adaptation ethnocentrique » (1990, p. 14). C'est en effet l'adéquation « à l'horizon poétique » qui « garantit la *vérité* » d'une traduction : son rapport à l'original est « une correspondance » où la traduction acquiert « auto-consistance » et se constitue comme « une œuvre » (1990, p. 15).

Meschonnic constate « un confusionnisme philosophique » dans la traductologie de Berman (Meschonnic,1999, p. 63). Il s'agit plutôt d'une oscillation entre deux termes (l'horizon et la poétique) et derrière eux entre deux voies distinctes (l'épistémologie et la métaphysique). Il y a d'une part une approche historico-fonctionnelle avec l'ébauche de la notion d' « horizon traductif » (1995, pp. 243-258) et, d'autre part, une approche idéaliste qui privilégie la réflexion d'un sujet autonome et l'auto-consistance d'une traduction « vraie » qui sera une œuvre d'art ayant pour mission de « révéler » l'être du texte original (1995, p. 57). Cette « expérience de l'Être comme Présence » se retouve, par exemple, dans la traduction de Sappho par Mora (1985, p. 96). Se rabattant sur le concept de « *kaïros* » pour expliquer pourquoi les œuvres de Donne n'ont pas eu une « véritable *translation* littéraire » en France (1995, p. 135), Berman dissocie le poids de la temporalité et de l'historicité de « l'horizon de réception », concept important de l'herméneutique contemporaine (1995, p. 79). Ni communication, ni herméneutique, « la visée ultime » de la traduction est poétique — « un certain rapport à la vérité » (1985, p. 87). C'est ainsi une théorie de la traduction privilégiant la source.

Ce qui surprend le plus dans les revirements de Berman dans *Pour une critique des traductions,* c'est qu'il a délaissé le champ de l'éthique tel qu'il l'avait défini auparavant comme la traduction-de-la lettre ou la littéralité. L'éthique est introduite brièvement ici avec la poétique comme l'un des deux critères « d'évaluation du travail du traducteur », qui empêche l'analyse de tomber dans « le dogmatisme ». La poéticité réside dans le désir du traducteur de « *faire œuvre* » en tant que *poéïsis*. L'éthique, par contre, réside « dans *un certain respect de*

l'original » où la traduction est « une offrande faite au texte original » (1995, pp. 91-92). Cependant, Berman n'éclaire jamais le pourquoi de la réussite traductive. Il nous avait bien prévenus qu'« une analytique du 'bien traduire' », bien que souhaitable, n'était pas encore possible, car cela n'aboutirait qu'à une série de « 'recettes' non moins normatives et dogmatiques que les antérieures ». Néanmoins, en essayant de distinguer l'espace de jeu propre à la traduction, « la *pure* visée traduisante », de celui des « pratiques hypertextuelles », il avait repéré des pratiques avouant plus d'ancrage dans le système littéraire d'un corps social que ne l'est la volonté de *faire* du neuf tout en restant une « offrande » (1985, p. 83). L'analytique « négative » qu'il proposait de « la systématique de la déformation » hypertextuelle comprenait treize tendances applicables universellement à « *toute* traduction, quelle que soit la langue ». Des tendances telles que l'ennoblissement ou la vulgarisation, l'allongement ou l'appauvrissement quantitatif et la destruction des rythmes, détruisaient « des réseaux signifiants sous-jacents », tandis que d'autres tendances comme la destruction ou l'exotisation des locutions contribuaient à la destruction « des réseaux langagiers vernaculaires » et à « l'effacement des superpositions de langues » (1985, pp. 68-69). Sous la catégorie de « traduction ethnocentrique », ces treize tendances ont souvent été invoquées par les critiques comme une série d'axiomes d'un « horizon catégoriel rigoureux » permettant d'évaluer déductivement des cas concrets selon le mode de l'éthique appliquée.

À l'encontre de ces critères devenus quasi mécaniques, l'analytique « positive » du « bien traduire » reste plutôt floue dans sa « définition de principes régulateurs non-méthodologiques » (1985, p. 83). Parce que « la *pure* visée [éthique] de la traduction » n'est pas contrainte par « les contingences historiques » (1985, p. 83), Berman ne définissait le « bien traduire » qu'à partir de l'intention du traducteur. Mais à travers son analyse de trois « véritables traductions », de Hölderlin, Chateaubriand et Klossowski, on peut y décerner les principes de « littéralisme et rajeunissement » (1985, p. 91). Chacune de ces traductions est une œuvre originale au sens où elle est excentrique au système littéraire d'accueil. Et chacune fait intervenir une troisième langue dans la traduction disloquant les structures habituelles de la langue traduisante en faisant ressortir des éléments cachés. Klossowski, par exemple, (re)latinise le français avec un système global de déplacements syntaxiques. Il répond ainsi à l'obligation du traducteur qui « doit chercher inlassablement le *non-normé* de sa langue, [...]

chercher-et-trouver le non-normé de la langue maternelle pour y introduire la langue étrangère et son dire » (1985, pp. 140-141). Avec cette pédagogie de l'étrangeté, il court le risque de l'illisible, sinon l'état de mystère du romantisme. Mais pour qu'une telle traduction devienne œuvre, et non pas un non-sens, il faut qu'elle soit reçue comme œuvre. Et pour saisir cette reconnaissance au-delà de l'(auto)-connaissance d'une langue, il faudrait une approche socio-historique pourvue d'une théorie de la réception afin de cerner l'adéquation de la traduction aux discours poétiques de la culture d'accueil.

Pourtant, Berman rejette une telle analyse comme cibliste tout en introduisant dans *Pour une critique des traductions* la notion de « l'horizon traductif » qui englobe non seulement la production des traductions mais la production poétique d'une époque. Mais, introduite à la fin du livre, la notion de l'horizon traductif intervient peu dans son évaluation des traductions et seulement au sens négatif. Car c'est justement parce que la traduction de Fuzier et de Denis « se relie parfaitement à certaines tendances et de l'horizon poétique, et de l'horizon traductif » qu'elle fait problème (1995, p. 257). En effet, l'analytique « productive » de Berman devient davantage « non-méthodologique » que ne l'était son « analytique positive » dans « la Traduction et la lettre », car il ne trouve guère de véritables traductions de l'œuvre de Donne. Les quelques tendances non-déformantes qu'il reconaît sont décrites avec des prédicats aussi impressionnistes que ceux qu'il dénonce (1995, p. 16). La traduction d'Octavio Paz en vers libres apporte des « solutions [...] où liberté et correspondance étroite alternent avec aisance » (1995, p. 181). C'est « un *poème moderne* » en espagnol qui « surgit » (1995, p. 179). Au contraire, l'archaïsme d'Auguste Morel produit une traduction « indubitablement heureuse » car ici l'archaïque signifie « une jeunesse » (1995, p. 186). Dans deux traductions, Yves Bonnefoy « simplifie » et « densifie légèrement le vers de Donne » par quoi le poème acquiert « la légère prosaïcité du poème moderne », ce qui a pour effet « le rajeunissement » et « la régénération », comme l'entendait Goethe (1995, p. 197). On reconnaît encore une fois l'exigence pour la véritable traduction de « faire œuvre », bien qu'avec une originalité moins dérangeante que les traductions de Klossowski. Ces traductions ne fonctionnent pas comme modèles de bien traduire mais seulement « comme indices ». La critique productive ne doit pas indiquer comment concrètement on doit retraduire Donne, mais seulement « éveiller le *désir* d'une retraduction » (1995, p. 227). Ce n'est qu'à travers des retraductions

successives que l'œuvre va atteindre « *la "révélation" pleine et entière* » (1995, p. 57).

Mais la critique négative ne s'arrête pas là. Berman attaque avec virulence la traduction de Fuzier et Denis qui « échouent pitoyablement » (1995, p. 27). Non seulement elle manifeste « l'absence d'un projet de traduction », mais elle est non-littérale et « archaïsante » (1995, p. 257). En somme, elle est « valéryenne » et non « mallarméenne » dans son orientation esthétique, entraînée ainsi « sur la voie de la 'poésie pure' » (1995, p. 257). C'est la tendance valéryenne que Berman estime « *erronée* et *dangereuse* » pour « la traduction des œuvres poétiques traditionnelles » (1995, p. 23). Mais avec des prédicats comme « traductions pernicieuses », Berman introduit une dimension morale à son analytique (1995, p. 22) qui est loin de la reconnaissance de « l'Autre en tant qu'Autre » qu'il prônait auparavant. L'opposition d'« excellence » et d'« échec », du « bien » et du « mal » traduire réduit la valorisation au système axiologique à deux termes qu'il proposait dans « la Traduction et la lettre ». Le binarisme de l'analytique opposant la traduction ethnocentrique à la traduction éthique, la traduction hypertextuelle à la traduction poétique, la traduction platonisante à la traduction pensante (1985, p. 47), prend la forme abstraite et universelle d'un *a priori* ayant force de loi. Comment relier cet impératif catégorique au sens d'une langue en devenir dans la « pure visée du traduire » ? Est-ce que Nietzsche aurait jugé cette recherche de la traduction « véridique » (1985, p. 147) comme animée par une visée du savoir ou par une volonté de puissance? (Nietzsche, 1966, p. 13)

L'éthique comme politique de la traduction

Nietzsche fait une distinction entre une moralité « noble » qui recherche un rapport d'altérité avec un autre uniquement pour s'auto-affirmer avec plus de force et une moralité « d'esclave » qui, prise dans un rapport inévitable de subordination à un autre, est posée dans une réaction contre cet autre, un non à ce non-moi, une révolte qui crée des valeurs. Pour lui, il n'y a pas de maxime universelle : l'éthique est toujours impliquée dans un différend politique face au pouvoir. Il y a une moralité pour les maîtres et une autre pour les esclaves. Cette dernière prend ses origines dans un ressentiment dirigé contre l'autre,

orienté vers le dehors, vers l'autre de l'autre et non l'autre du même[5]. Cette métaéthique étudie le rapport entre faits et valeurs.

C'est dans une telle optique nietzschéenne que Lawrence Venuti comprend l'appel d'Antoine Berman comme « une épreuve de l'étranger » par où la traduction deviendrait une forme de critique des structures cachées du pouvoir afin d'entreprendre une véritable transvaluation. Se proclamant l'héritier du projet bermanien, Venuti s'aligne, néanmoins, avec son sous-titre plutôt du côté de Nietzsche. Bien qu'il adopte le système axiologique binaire de Berman dans sa distinction entre la traduction ethnocentrique, ou « *domesticating* », et la traduction éthique, ou « *foreignizing* », qu'il qualifie respectivement de « mauvaise » et de « bonne », Venuti transforme la portée de ces catégories en « stratégies discursives » et variables (Venuti, 1998, p. 81) et non plus en « horizon catégoriel rigoureux » appliqué déductivement (1984, p. 301)[6]. Selon Venuti, tout projet de traduction est ethnocentrique, car même la sélection d'un texte à traduire se fait en fonction des goûts de la culture d'accueil pour laquelle la traduction a pour rôle de rendre intelligible le texte étranger. Mais la traduction éthique manifeste des rapports entre les langues et les cultures toujours asymétriques. En insistant sur les rapports de pouvoir entre cultures incommensurables, Venuti prend ses distances par rapport aux propos de Berman. Il pense l'éthique dans l'antagonisme des inégalités socio-historiques et non plus selon l'unité de l'esprit affirmée dans le devenir

[5] Nietzsche écrit dans *On the Genealogy of Morality* : « Whereas all noble morality grows out of a triumphant yes-saying to oneself, from the outset slave morality says 'no' to an 'outside', to a 'different', to a 'not-self' : and *this* 'no' is a creative deed. This reversal of the value-establishing glance — this necessary direction toward the outside instead of back onto oneself — belongs to the very nature of *ressentiment* » (Nietzsche, 1998, p. 19). Formulée par Nietzsche, la reconnaissance hégélienne produit une différentiation plutôt que la synthèse d'un *Aufhebung*.

[6] Venuti écrit : « Bad translation shapes toward the foreign cultures a domestic attitude that is ethnocentric: 'generally under the guise of transmissibility, [it] carries out a systematic negation of the strangeness of the foreign work' (Berman 1992, p. 5). Good translation aims to limit this ethnocentric negation: it stages 'an opening, a dialogue, a cross-breeding, a decentering' and thereby forces the domestic language and culture to register the foreignness of the foreign text (*ibid.*, p. 4). « Berman's ethical judgements hinge on the discursive strategies applied in the translation process » (Venuti, 1998, p. 81).

d'une langue. La traduction est pensée comme une forme de transformation sociale en même temps que linguistique.

Le projet de « minorisation » de Venuti a pour but de libérer l'hétérogène et le marginal afin de « promouvoir » non seulement « l'innovation culturelle », comme Berman le proposait, mais « la compréhension de la différence culturelle ». La « bonne » traduction « démystifiante » et « minorisante » révèle l'autonomie de la culture étrangère cachée sous le processus assimilatif (Venuti, 1998, p. 11)[7]. Une telle « éthique de la différence » expose et même transforme les valeurs et les pratiques discursives pour déranger ainsi la reproduction automatique des institutions de la culture d'accueil et interrompre la formation identitaire. C'est ainsi que la traduction devient « un scandale » (Venuti, 1998, p. 82). Mais elle est scandale aussi en ce qu'elle participe à l'élaboration de l'hégémonie à l'échelle globale où les langues sont prises dans des hiérarchies politico-économiques qui produisent des valorisations asymétriques entre cultures. Venuti élabore une « éthique de la situation » (« ethics of location ») pour examiner comment la traduction « ethnocentrique » fonctionne comme une stratégie discursive chez les éditeurs anglo-américains afin de maintenir l'hégémonie de la langue anglaise et soutenir la puissance économique du capital américain dans le monde de l'édition. Mais la traduction des œuvres étrangères n'a pas la même portée politique ou économique dans les cultures marginalisées. La traduction des œuvres canoniques ou des best-sellers des littératures « majeures » anglo-américaines peut avoir comme but une transformation culturelle, la formation d'un public lettré, et non uniquement l'accumulation du capital économique. L'autorité culturelle de la traduction varie selon la position géopolitique spécifique d'une langue. Ainsi, les valeurs de la traduction « ethnocentrique » (*domesticating*) et de la traduction « éthique » (*foreignizing*), et même ce qui constitue ces deux catégories, varient selon la situation géopolitique. Elles sont toujours articulées en fonction d'un projet de traduction spécifique face aux contingences socio-historiques locales (Venuti, 1998, p. 197).

---

[7] « This translation ethics does not so much prevent the assimilation of the foreign text as aim to signify the autonomous existence of that text behind (yet by means of) the assimilative process of the translation » (Venuti, 1998, p. 11).

Sans aucune allusion à Berman, Gayatri Spivak propose une éthique de la différence culturelle. C'est une éthique qui exige une reconnaissance encore plus radicale de l'autre en tant qu'autre pour transformer les rapports hégémoniques établis par l'impérialisme entre les cultures euro-américaines et celles du Tiers-Monde. Et en cela, Spivak aussi prône une éthique de la situation discursive. Il y a une violence politique dans la traduction devenue transcodage sous ces régimes discursifs. Car, dans le bilinguisme qui en découle, il n'y a que des « accords bilatéraux entre des idiomes pris comme des idiotismes historiques et, d'autre part, l'anglais pris pour la sémiotique comme telle » (Spivak, 2000, p. 16, *notre trad.*). La traduction peut critiquer l'impérialisme et proposer l'utopie d'une « traduction démocratique » (Spivak, 1993, p. 182) s'il y a un véritable échange réciproque entre cultures (Spivak, 1993, p. 191). Tandis que l'impérialisme posait le sujet éthique comme pleinement humain en amenant l'autre vers le même, dans un geste anti-impérialiste Spivak propose au contraire une éthique de la particularité attentive à la singularité des formes culturelles et à l'altérité radicale de l'autre. Elle recommande, alors, un modèle de traduction défamiliarisant qui expose les limites du langage, « the silence of the absolute fraying of language that the text wards off » (Spivak, 1993, p. 183).

Spivak propose de travailler au niveau de la représentation si l'on veut aborder la traduction en tant que phénomène et non comme un geste transparent et mécanique. Car la traduction soulève un paradoxe : non seulement participe-t-elle à un échange généralisé des biens culturels mis en circulation par l'industrie du livre, mais elle facilite aussi le devenir « d'un sujet de réparation », un « sujet responsable », « coupable » de voir la langue maternelle « comme une langue parmi beaucoup » [8]. « Nous traduisons quelque part entre les deux », précise-t-elle. Le va-et-vient de cette traduction, l'oscillation entre l'idiome et la sémiosis, entre les discours privés et publics, se manifeste dans une violence politique spécifique à l'intérieur d'une violence généralisée de l'enculturation. Ce jeu du singulier et du général devient « le simulacre de l'éthique comme telle » par où la structure éthique d'un sentiment est

[8] « The international book trade is a trade in keeping with the laws of world trade. It is the embedding network which moves books as objects on a circuit of destined errancy. At one end, the coming into being of the subject of reparation. At the other end, generalized commodity exchange. We translate somewhere in between. » (Spivak, 2000, p. 18).

« transcodée dans un calcul de responsabilité » généralisable (Spivak, 2000, p. 16). Cette « instantiation éthique » de la traduction prend la forme de la narration d'un transfert de l'un vers l'autre, « une tâche éthique jamais pleinement accomplie ». Cependant, en tant que « rapport à l'autre à l'origine de l'énonciation », la traduction est éthique en tant que « être-pour » (« *being-for* ») dans une économie de dépense ou don (Spivak, 2000, p. 21). C'est la dette envers la mère (« *mother-debt* », « *matririn* »), la dette à la mère tout comme la dette à la place de la mère — c'est-à-dire « le don de la naissance » et aussi « la tâche d'élever des enfants » — qui ne peut jamais être remboursée (Spivak, 2000, p. 15). La traduction de la langue maternelle équivaut à une offrande non remboursable, ni même pensable en termes de remboursement, qui traduit la violence en conscience avec « la production d'un sujet éthique » (Spivak, 2000, p. 14)[9].

Une traduction « responsable », « une véritable traduction », exige beaucoup de la traductrice en temps de préparation pour le travail et en intensité d'amour pour le texte (Spivak, 1993 p. 181). Car au contraire de Berman, Spivak trouve la vérité en traduction dans la profondeur de l'engagement de la traductrice envers la langue et la culture de l'autre et non pas dans la force de l'originalité de l'œuvre traduite dans sa propre langue. Il faut s'abandonner à l'autre dans la traduction et courir le risque de perdre son identité dans l'écart étourdissant entre les langues. Il n'y a pas de traduction « éthique » sans la construction d'un modèle tripartite pour « l'autre langue » (Spivak, 1993, p. 181). Animée par l'amour de cette autre langue, la traductrice apprend à élaborer un modèle du langage « comme rhétorique, logique, silence » (Spivak, 1993, p. 181). Spivak reformule ici la critique post-structuraliste du logocentrisme pour revaloriser la médiation langagière et l'épaisseur matérielle des signes. Tout comme Derrida, elle travaille la rhétoricité du texte avec le jeu des signifiants qui détourne la logique et réoriente les rapports d'adresse de la position d'énonciation. Car dans les relations de la rhétorique à la logique et à la grammaire, on peut cerner les pratiques discursives, cette logique sociale qui ordonne qui

---

[9] « I grasp my responsibility to take from my mother-tongue and give to the 'target'-language through the ethical concept-metaphor of *matririn* (mother-debt). » « [T]he human subject is something that will have happened as this shuttling translation, from inside to outside, from violence to conscience: the production of the ethical subject » (Spivak, 2000, pp. 15-14).

peut dire quoi à qui[10]. Spivak entreprend encore un renversement pour mettre la rhétorique à l'épreuve du silence, cet espace interstitiel où le langage déparle et le sujet se désintègre dans l'aléatoire et le contingent de l'histoire. La traductrice doit apprendre comment les groupes subordonnés, tout comme les dominants, travaillent les rapports entre la rhétorique, la logique et le silence afin de distinguer la politique textuelle « sur le terrain de l'original » (Spivak, 1993, p. 189).[11] Une expérience personnelle et intime avec la culture et la langue source ne suffit pas à produire une traduction responsable. Il faut aussi une connaissance profonde de « l'histoire de la langue, de l'histoire de l'époque de l'auteur, de l'histoire de la langue-en-traduction » (Spivak, 1993, p. 186). Trop souvent les traducteurs des textes de langues non-européennes ne s'engagent pas suffisamment dans la rhétoricité du texte original pour montrer « l'amour entre l'original et son ombre » et ainsi ne répondent pas aux exigences d'une traduction éthique (Spivak, 1993, p. 181).

Spivak met sa théorie matérialiste de la traduction, comme politique discursive (un rapport d'adresse), à l'épreuve de la pratique en traduisant l'écrivaine bengali Mahasweta Devi. Elle publie ses traductions de Devi avec une préface et une postface sur la traduction auxquelles s'ajoute un entretien avec l'auteure. Par sa rhétorique, *Imaginary Maps* prend position dans les débats sur les cultures minoritaires aux Indes et aux États-Unis, car Spivak adopte une stratégie doublement contre-hégémonique. S'adressant aux lectrices des *Feminist* ou *Cultural Studies* aux États-Unis, Spivak présente les nouvelles de Devi dans le contexte de son activisme politique en faveur de la justice sociale pour les Dalit. Elle rejette alors les pratiques orientalisantes traditionnelles des traductions vers l'anglais qui sont trop étroitement liées à l'exploitation impérialiste. Aussi accentue-t-elle le

[10] « [Rhetoricity] is also a relationship between social logic, social reasonableness, and the disruptive figuration in social practice » (Spivak, 1993, p. 187).

[11] « The translator from a third world language should be sufficiently in touch with what is going on in literary production in that language to be capable of distinguishing between resistant and conformist writing by women. She must be able to confront the idea that what seems resistant in the space of English may be reactionary in the space of the original language » (Spivak, 1993, pp. 188-189).

travail de la traduction comme médiation socio-linguistique avec une syntaxe disloquée et un essai qui explique les différences linguistiques entre le bangla et l'anglais. La « Préface de la traductrice » propose la contamination ou la différence linguistiques pour contrer la pureté ethnique d'un nationalisme indien, dont les Dalit ont payé les frais dans une décolonisation faite sans eux. Il se peut que l'anglais de la traduction ne soit pas très accessible aux lecteurs indiens avec son argot américain : « *chick* », « *what a dish* ». Mais le projet de traduction orientant les choix de Spivak vise à créer un lieu de résistance à l'hégémonie nationaliste, tout comme à l'hégémonie impérialiste, pour amplifier le travail de Devi et célébrer « l'intellectuel organique » de la résistance Dalit (Spivak, 1995, p. xxvii). Car, comme Spivak l'a appris de Devi, pour chaque Autre, il y a encore un Autre et ainsi un élargissement du champ de l'altérité. Le travail de déconstruction des catégories de l'identification doit se poursuivre. Il n'y aura pas ainsi un système axiologique à deux valeurs, mais les valeurs seront articulées en fonction d'une série de contingences socio-historiques spécifiques.

Avec Spivak, la visée éthique de la traduction prend explicitement la voie d'une intervention dans des luttes de pouvoir afin de changer l'axe de la transmission du savoir en construisant un lieu de résistance contre-hégémonique. La traduction produit toujours une transformation par le biais d'une mise en rapport, comme le décrivait Berman, mais elle est plutôt la reconnaissance de l'étrangeté d'une culture autre dans un mouvement d'exotopie qu'une réflexion critique provoquant une auto-connaissance renouvelée. Pour Spivak, la traduction n'est pas une catégorie de pensée, ni une affaire de langue, mais une forme d'action socio-politique.

***

Annoncé par Antoine Berman, le virage éthique en traduction a pris des chemins qu'il ne prévoyait pas, comme en témoignent les essais de Pym, Venuti et Spivak. Le programme esquissé par les notions bermaniennes de « mise en rapport », de « traduction-de-la-lettre » et d'« horizon traductif » oriente la traductologie vers une logique des relations. Dans la conceptualisation de Berman, cependant, l'interculturel reste un formalisme abstrait et n'aboutit pas à une véritable compréhension de la différence culturelle, telle que Venuti ou Spivak l'envisagent, la traduction ayant une tâche différencialisante. Pour eux, la visée éthique s'adresse à des rapports de hiérarchie entre des langues et des cultures : par le biais d'un effort pour les transformer

en reconnaissance réciproque, l'éthique se situe sur le terrain de la politique. La traduction a des effets à la fois sur la langue et la culture d'origine et sur la langue et la culture d'arrivée. Pour Berman, la visée éthique en tant que réflexivité critique est un mode d'auto-connaissance. Comme travail de l'esprit, la traduction critique facilite l'éloignement du langage naturel et ainsi contribue à l'innovation culturelle. Ce nouvel éclairage manifeste la langue potentielle dans l'unité de sa plénitude à venir. Pour Berman, la traduction fait advenir un français potentiellement autre. Pour Venuti et Spivak, comme pour moi-même, la traduction élargit la compréhension d'une langue et d'une culture autre que la langue natale.

Université York

Références

ALTHUSSER, Louis (1971). « Ideology and Ideological State Apparatuses », *Lenin and Philosophy*. Londres, New Left Books, pp. 122-173.

AUROUX, Sylvain, et Yvonne WEIL (1991). *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Paris, Hachette.

BASSNETT, Susan (1980). *Translation Studies*. Londres, Methuen.

BASSNETT, Susan, et André LEFEVERE, dir. (1990). *Translation : History and Culture*. Londres, Pinter.

BENJAMIN, Walter (1997). « L'abandon du traducteur ». Trad. Alexis Nouss et Laurent Lamy. *TTR*, vol. X, no 2, pp. 13-69.

BERMAN, Antoine (1984). *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris, Gallimard.

— (1985). « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », *Les tours de Babel*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, pp. 35-150.

— (1986). « Critique, commentaire et traduction : quelques réflexions à partir de Benjamin et Blanchot », *Po&sie*, n° 37, pp. 88-106.

— (1989). « La Traduction et ses discours », *Meta*, vol. XXXIV, n° 4, pp. 672-679.

— (1990). « Préface », dans Annie Brisset. *Sociocritique de la traduction : Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*. Longueuil, Le Préambule, pp. 9-19.

— (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris, Gallimard.

— (1997). « *Translatio studii* et pouvoir royal », *Po&sie*, n° 80, pp. 190-200.

— (1999). « L'Âge de la Traduction : 'La tâche du traducteur' de Walter Benjamin, un commentaire », *La Traduction-poésie, À Antoine Berman*. Martine Broda, dir., Strasbourg, Presses de l'Université de Strasbourg, pp. 11-37.

BRISSET, Annie (1997). « L'Identité culturelle de la traduction : En réponse à Antoine Berman », *Palimpsestes*, n° 11, pp. 31-51.

DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris, Minuit.

— (1967b). « Freud et la scène de l'écriture », *L'Écriture et la différence*. Paris, Seuil, pp. 293-340.

— (1982). « The Supplement of Copula : Philosophy before Linguistics », *Margins of Philosophy*. Trad. Alan Bass. Chicago, Chicago U P, pp. 175-205.

EVEN-ZOHAR, Itamar, et Gideon TOURY, dir. (1981). « Translation Theory and Intercultural Relations », *Poetics Today*, vol. II, n° 4 (été-automne).

FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.

GEERTZ, Clifford (1973). « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture », *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York, Basic, pp. 3-30.

GRAHAM, Joseph F. (1985) *Difference in Translation*. Ithaca, Cornell.

HERMANS, Theo, dir. (1985). *The Manipulation of Literature : Studies in Literary Translation*. Londres, Croom Helm.

KANT, Emmanuel (1971). *Fondement de la métaphysique des mœurs.* Paris, Delagrave.

— (1996). *Critique of Pure Reason*. Trad. Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge, Hackett (unified edition with all variants from the 1781 and 1787 editions).

KERZBERG, Pierre (1997). *Critique and Totality*. Albany, SUNY Press.

KRISTEVA, Julia (1974). *La révolution du langage poétique*. Paris, Seuil.

LEVINAS, Emmanuel (1982). *Éthique et infini*. Paris, Fayard.

MESCHONNIC, Henri (1999). *Poétique du traduire*. Paris, Verdier.

NIETZSCHE, Friedrich (1987). *Par delà le bien et le mal*. Trad. André Meyer et René Guast. Paris, Hachette, coll. « Pluriel ».

— (1991). *La généalogie de la morale*. Trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris, Folio.

— (1998) *On the Genealogy of Morality.* Trad. Maudemaire Clark et Alan J. Swensen. Indianapolis, Hackett.

PYM, Anthony (1997). *Pour une éthique du traducteur*. Arras/Ottawa, Artois Presses Université/Presses de l'Université d'Ottawa.

SPIVAK, Gayatri (1993). « The Politics of Translation », *Outside in the Teaching Machine*. New York, Routledge, pp. 179-200.

— (1995). *Imaginary Maps : Three Stories by Mahasweta Devi*. Trad. Gayatri Spivak. New York, Routledge.

— (2000). « Translation as Culture », *Parallax*, vol. VI, n° 1, pp. 13-24.

VENUTI, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation : Towards an Ethics of Difference*. New York, Routledge.

RÉSUMÉ : L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le « virage éthique » en traduction — La traductologie, selon Antoine Berman, produit « une révolution copernicienne » dans le champ du savoir, car la « tâche de la pensée est devenue une tâche de traduction ». En tant que « mise en rapport », la traduction est une des formes du discours que sont l'archéologie de Foucault et la grammatologie de Derrida qui ont produit de puissantes critiques du logocentrisme, mise à l'épreuve d'une déformation linguistique. À travers la formulation d'une critique et une analytique de la traduction, qui vise à établir un rapport dialogique entre langue propre et langue étrangère dans l'horizon traductif, Berman cherche à poser la nécessité interne d'une visée éthique autrement qu'en « impératif catégorique ». Mais son projet d'une éthique du traduire oscille entre la totalité d'une métaphysique et l'à-venir d'une rupture épistémologique. Formulée d'abord comme l'injonction de reconnaître l'Autre en tant qu'Autre, la visée éthique devient par la suite l'obligation de traduire à la lettre au plus près du jeu des signifiants ce qui, en déplaçant l'opposition entre sens et graphème, propose une pédagogie de l'étrangeté dérangeante et rajeunissante. Un système axiologique à deux termes, l'opposition entre la visée éthique et la traduction ethnocentrique, le « bien » et le « mal » traduire, cède la place à un absolu éthique — la nécessité pour la traduction de « vouloir faire œuvre » tout en restant une « offrande » au texte originel. La « pure visée traduisante » de Berman s'oppose à la notion de l'éthique de la différence et à une politique de la traduction dans la théorie de Meschonnic, Venuti et Spivak.

ABSTRACT: The Ethics of translating : Antoine Berman and the "Ethical Turn" in translation — Translation studies, according to Antoine Berman, has produced a "Copernican revolution" in knowledge, for the "task of thinking has become a task of translation". "Making relations", translation is one of the forms of discourse like Foucault's archeology and Derrida's grammatology which has produced a powerful critique of logocentrism put to the test of linguistic defamiliarization. Through the formulation of a critique and an analytic of translation that aims to establish a dialogic relation between native and foreign tongues within the horizon of translation, Berman attempts

to posit an internal necessity for a translation ethics on a basis other than a “categorical imperative”. However, his project of an ethics of translation oscillates between a metaphysical totality and the rupture of an epistemological becoming. Formulated first as an injunction to recognize the Other as Other, the ethical project subsequently becomes an obligation to translate the play of signifiers literally: displacing the opposition between meaning and grapheme performs a pedagogy of alterity that both disturbs and rejuvenates. Berman’s axiological system of two terms, an opposition between an ethical and an ethnocentric translation, between foreignizing and domesticating strategies, between “good” and “bad” translation, is replaced by an ethical absolute — the necessity for a translation to “desire to make a work of art” while continuing to be an “offering” to the source text. Berman’s “pure translation” contrasts with an ethics of difference and a politics of translation in the theory of Henri Meschonnic, Lawrence Venuti, and Gayatri Spivak.

Mots-clés : traductologie, éthique, critique, dialogique, Berman.

Keywords: translation, ethics, critique, dialogics, Berman.

Barbara Godard : York University, 350 Stong College, 4700 Keele Street, North York, Ontario, Canada M3J 1P3.
Courriel : bgodard@yorku.ca